LA ANALOGÍA EN LA FILOSOFÍA Y EN LA TEOLOGÍA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

El conferenciante que debe tratar el tema de la analogía afronta formidables dificultades. Desde hace años, los tomistas no están de acuerdo sobre la doctrina de la analogía de Santo Tomás. En sus obras, los pasajes sobre la cuestión no son totalmente concordantes y de ella falta una exposición comprehensiva del mismo Santo Tomás. Por otro lado, Escoto rechaza la pretendida analogía de conceptos como ente o sabiduría y, ya en este siglo, Karl Barth formuló una crítica totalmente negativa de la *analogia entis*. Desde luego, aquí no podemos hacer más que indicar algunas de las grandes cuestiones, mostrar dónde se originan las dificultades y sugerir algunas soluciones. Al final he de llamar la atención sobre la cuestión del uso de la analogía.

Si hay diversidad de opiniones en cuanto a la naturaleza de la analogía, todos los autores parecen estar de acuerdo en poner de relieve la importancia de la misma. Según Cayetano, su noción es tan necesaria, que sin ella nadie puede aprender metafísica[1]. Santiago M. Ramírez, por su lado, recuerda que ninguna noción aparece con mayor frecuencia en la teología de Santo Tomás ni es más fundamental que ésta. Es fácil verificar la afirmación de Ramírez. En la filosofía de la naturaleza, los términos *principio, causa, naturaleza, movimiento, acción, facultad, apetito*; en metafísica, las nociones de *ente, cosa, uno, verdadero, bueno, bello*, así como las de *acto* y *potencia, ser* y *esencia, substancia* y *accidente, causa* y *efecto* son predicadas en sentidos diversos.

Desde ya, en la teología filosófica uno de los problemas centrales es el del valor de los atributos que se dicen de Dios. En la sagrada doctrina, por otro lado, el mismo problema ocurre en el empleo del lenguaje teológico: hay que recurrir siempre a analogías con el mundo cuando se habla de las Personas divinas, de la obra salvífica de Cristo, de la gracia, de los sacramentos y de las realidades escatológicas. La actualidad del tema de la analogía se ve igualmente en el debate que los partidarios de la filosofía analítica sostienen con quienes arguyen la validez del lenguaje religioso: según muchos de los filósofos analíticos, las presupuestas aserciones analógicas no tienen sentido y se resuelven en una niebla de imprecisiones[2]. Si no se sabe nada de Dios, en un sentido literal, se recurre a una analogía para explicar otra[3]. Los atributos de Dios son infini-

---

[1] Cfr. *De nominum analogia*, c.1 (ed. Zammit, p. 3).

[2] Cfr. A. FLEW-A. MACINTYRE (EDS.), *New Essays in Philosophical Theology*, London, 1955, pp. 96-99.

[3] Véase W. T. BLACKSTONE, *The Problem of Religious Knowledge*, Englewood Cliffs 1963, p. 66.

tos y no tienen base en la experiencia humana, lo que es necesario para una verdadera intelección[4].

ALGUNAS CUESTIONES PARTICULARES

¿En qué disciplina filosófica hay que tratar de la analogía? Santo Tomás no ha escrito un tratado especial sobre nuestro tema, pero habla de la analogía o la utiliza en casi todos sus escritos[5]. Cayetano ha sido el primer tomista que escribió un estudio sobre la analogía; otros le han seguido; pero la obra más detallada, sin duda, es la de Ramírez, que suma más de 1900 páginas. Sin embargo, existen otros estudios importantes, como los de H. Lyttkens, G. P. Klubertanz, R. McInerny, B. Montagnes y C. Fabro. Algunos sitúan el estudio del tema en la lógica; no obstante, otros, como el propio Ramírez, lo colocan en la metafísica. Dichos autores han reunido los pasajes relevantes donde Tomás menciona la analogía para pasar luego a desarrollar una teoría general de la misma. Así, Ramírez trata de la naturaleza de la analogía, su división y sus propiedades. Pero, ¿conviene proceder así? La analogía no es una realidad como el alma o el movimiento, que se pueden subdividir; parece ser más bien una cierta manera de predicar algunos términos. Efectivamente, B. Montagnes escribe que los comentadores de Santo Tomás han desarrollado desmedidamente los aspectos lógicos de la analogía desatendiendo su fundamento ontológico[6].

En realidad, elaborar un tratado especial de la analogía me parece una empresa bastante peligrosa. La analogía sigue las estructuras de los entes en sus relaciones mutuas. No se puede decir *a priori* que haya dos o tres tipos de analogía para determinar luego a qué clase pertenece uno u otro término predicado analógicamente. Me atrevo a decirlo porque en la *Quaestio disputata de potentia* q. 7 a. 3 y en la *Summa theologiae* I q. 13 a. 5, Tomás utiliza el mismo término en dos modos distintos de predicación analógica dando así prioridad a su condición ontológica.

Otra observación preliminar: autores como Cayetano y Ramírez insisten en ciertos textos del *Scriptum super libros Sententiarum* y de la *Quaestio disputata de veritate* q. 2 a. 11 para extraer de ellos una división de la analogía y constreñir textos posteriores en tal esquema. Sin embargo, no se puede excluir una evolución en la terminología y hasta en la doctrina de Tomás. Por ejemplo, en *In I Sent.* dist. 34 q. 13 a. 1 ad 2um, Tomás menciona la analogía de proporcionalidad (que consiste en una misma relación de proporciones). Este modo de analogía es citado también en *De veritate* q. 2 a. 11, mas no en la *Suma contra los gentiles*, ni en la *Quaestio disputata de potentia*,

---

[4] Cfr. W. T. BLACKSTONE, *op. cit.*, p. 67.

[5] Cfr. S. M. RAMÍREZ O. P., *De analogia*, Madrid 1970, p. 1399. Ramírez piensa que no es demasiado difícil reunir todo lo que ha dicho Santo Tomás sobre las divisiones de la analogía reduciéndolo a un cierto orden. Sin embargo, la empresa no parece tan fácil, porque ya en la interpretación de ciertos textos Ramírez ha sostenido una opinión diferente de aquélla de M. T.-L. Penido, por ejemplo respecto a *In I Sent.* dist. 19 q. 5 a. 2 ad 1um.

[6] Cfr. B. MONTAGNES O. P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris, 1963, p. 9.

ni en la *Suma de teología*. En la *Suma de teología*, el término «proportionalitas» es empleado unas ocho veces para indicar una cierta proporcionalidad en la amistad y en la justicia. Esto ha hecho concluir a G. P. Klubertanz que la analogía de proporcionalidad ha desaparecido de las obras posteriores de Santo Tomás[7]. Por eso parece preferible considerar simultáneamente los textos de las grandes obras del Aquinate compuestas después de 1260 y tomarlos más bien como la base de una determinación de la doctrina definitiva de Tomás. La observación vale tanto más cuanto que los comentaristas han señalado varias influencias en la terminología. S. Ramírez nota que en *In II Sent.* dist. 16 q. 1 a. 2 ad 5um, Santo Tomás emplea el modo de hablar de Dionisio[8], mientras en otros textos, particularmente en sus comentarios, el Aquinate sigue a Aristóteles. Por fin, C. Fabro señala la influencia de la doctrina de la participación, de índole neoplatónica, en los textos de la *Suma contra los gentiles* y de la *Suma de teología*.

EL TRASFONDO HISTÓRICO

Cuando en el siglo XII se desarrolló la teología científica, se planteó la cuestión del uso analógico de ciertos términos que se predican de Dios y también de las creaturas. Ciertos autores, en particular Moisés Maimónides, enseñaban que nombres como *bueno* y *sabio*, dichos de Dios, en vez de atribuirle algo positivo, más bien excluyen de Él un predicado. Otro grupo de autores pensaba que estos nombres significan que Dios es la causa de estas perfecciones[9]. Como se sabe, Tomás refuta estas opiniones. La teoría de Santo Tomás ha sido aceptada generalmente, aunque haya sido deformada en los siglos succesivos.

En el siglo XX, una corriente importante de la filosofía analítica ha considerado todas las afirmaciones sobre Dios como privadas de sentido porque no se basan en la experiencia y no pueden ser verificadas. Hay autores quienes dan a estas enunciaciones una significación bien distinta: expresarían un sentido moral o estético, o serían la expresión de una actitud particular con respecto al mundo.

La posición de Escoto constituye una dificultad distinta. Según el *Doctor Subtilis*, nombres como *sabio*, predicados de Dios, pierden su modo de significar (por ejemplo, en cuanto al nivel humano es una cualidad atribuida a un sujeto), pero conservan un contenido unívoco. Autores modernos como, R. Swinburne, se sienten atraídos por esta teoría de la univocidad[10]. Por fin, se da también una negación total de la analogía del ente, entre Dios y el mundo, tal como esta negación ha sido sostenida en la obra de Karl Barth. Éstas son cuestiones a las cuales buscaremos una respuesta en las siguientes páginas.

---

[7] Cfr. G. P. KLUBERTANZ S. I., *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago 1960, p. 94.

[8] Cfr. S. M. RAMÍREZ O. P., *De analogia*, en *Opera omnia*, ed. V. Rodríguez O. P., t. II, p. 365.

[9] Véase *Summ. theol* I q. 13 a. 2.

[10] Cfr. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, p. 61.

LOS TEXTOS PRINCIPALES SOBRE LOS MODOS DE PREDICACIÓN ANALÓGICA

In I Sent. dist. 19 q. 5 a. 2 ad 1um: «Un nombre se dice analógicamente de tres maneras: [*a*] sólo según la noción, pero no según el ser. Esto sucede cuando una noción se refiere a varias cosas con anterioridad y posterioridad, aunque exista solamente en una de ellas, como la noción de salud se refiere al animal; pero la orina y la dieta [se refieren] de manera diversa [a la salud] según la anterioridad y la posterioridad, mas no según una diversidad en el ser, porque el ser de la salud es solamente en el animal. [*b*] según el ser y no según la noción. Esto sucede cuando varias cosas son iguales en la noción de algo que les es común, aunque lo que es común no exista con el [mismo] contenido esencial [*ratio*] en todas. Así, todos los cuerpos son iguales en la noción de corporeidad. Por eso, el lógico que considera sólo las nociones, dice que este nombre "cuerpo" es predicado unívocamente de todos los cuerpos, aunque la realización de esta esencia no tenga el mismo contenido esencial [*ratio*] en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. De ahí que para el metafísico y el filósofo de la naturaleza, que consideran las cosas en su ser, ni este nombre "cuerpo", ni ningún otro predicado se dice unívocamente de los entes corruptibles y de los incorruptibles [...] [*c*] según la noción y según el ser. Esto sucede cuando un [predicado] no es igual ni en una noción común ni en su realización. Así "ente" se dice de la substancia y del accidente. Con respecto a este tipo [de predicados], la esencia común [todos] debe tener una cierta realización en todos los seres de los que es predicada, pero debe ser diversa por una mayor o menor perfección. De la misma manera, digo que verdad, bondad y todas las cosas de esta índole son predicadas analógicamente de Dios y de las creaturas».

En esta enumeración se describen tres modos de predicación analógica. El primero (todo lo que se dice con referencia a la salud) y el tercer modos (una perfección se encuentra en Dios totalmente desarrollada, en tanto en las creaturas solamente en un grado imperfecto. Otro ejemplo es el ente dicho de la substancia y de los accidentes. Son los mismos modos de la bipartición de los modos de la predicación analógica que figuran en la *Suma contra los gentiles*, en la *Suma de teología* y en la *Quaestio disputata de potentia*. En cuanto al segundo modo (si el término «cuerpo» es determinado por los adjetivos «corruptible» o «incorruptible»), ya no hay razón para hablar de analogía. Este modo de analogía es omitido en otros textos.

Lo interesante es que, en este pasaje, Santo Tomás no habla explícitamente de proporcionalidad, aunque uno puede leerla en [*c*], en cuanto la realización de una esencia (que no es común), tenga una cierta correspondencia con su realización en otro ente. De todos modos, domina la consideración ontológica de la predicación análoga: algo de las perfecciones divinas se encuentra en las creaturas, como también algo del «ser real» de la sustancia en los accidentes. En la analogía de proporcionalidad no es necesario que haya una semejanza del contenido esencial, sino sólo de dos proporciones. Ahora bien, es obvio que el ente, la verdad o la bondad se encuentran realmente en Dios y en las creaturas. Sin embargo, la explicación por medio de «un grado menor o mayor de perfección» (*secundum rationem maioris vel minoris perfectionis*) no es empleada por Tomás en sus obras posteriores con respecto a lo que se dice analógicamente de Dios y de las creaturas.

In I Sent. dist. 34 q. 3 a. 2 ad 2um: «La semejanza es doble: una [semejanza] es por la participación de la misma forma, pues esta semejanza no la hay en la relación de las creaturas con Dios, como muestra el argumento contrario. Hay, además, una cierta semejanza de proporcionalidad que consiste en una misma relación de proporciones, [como] cuando se dice que seis es a tres como ocho a cuatro, o que el timonel es a la nave como el gobernador al estado. Según esta semejanza, se pueden tomar atributos pertenecientes a las cosas materiales y atribuirlos a las cosas divinas. Por ejemplo, llamamos a Dios "fuego": como el fuego tiene su acción, por la cual por su calor se derraman los líquidos, así Dios por su bondad derrama las perfecciones en todas las creaturas u otra cosa de este tipo»[11].

Este texto no parece distinguir bien entre metáfora y analogía. La analogía de proporcionalidad se utiliza en el *De veritate.* En conclusión, se puede decir con B. Montagnes que el *Scriptum* no propone una teoría unificada de la analogía[12].

Otro texto importante se encuentra en el *De veritate.* En la q. 2 a. 11, Santo Tomás examina si la ciencia se dice en el mismo sentido de Dios y del conocimiento humano. Concluye que no es posible que en su concepto haya univocidad: los predicados unívocos son comunes según su contenido esencial, pero diversos según su ser. Ahora bien, la esencia divina y todo lo que hay en Dios es su mismo ser, y esto es exclusivamente propio de Dios. Por consiguiente, no hay univocidad en tal noción. No obstante, existe una cierta conveniencia entre Dios y las creaturas: Dios nos conoce y nosotros conocemos a Dios. Tomás habla de una *convenientia* según una proporción que puede ser de dos maneras: [*a*] cuando dos cosas tienen una distancia determinada la una de la otra (u otra proporción precisa), hay entonces una relación de proporción. Tomás cita como ejemplos el ser de la sustancia y del accidente, y lo «sano», que se dice del animal y de la orina. [*b*] Cuando hay una conveniencia de dos proporciones, por ejemplo: 6 es el doble de 3 y 4 el doble de 2. Esta relación es una proporcionalidad. Un ejemplo tomado del mundo físico es la visión del ojo, ya que visión también se dice también del intelecto.

Conforme a esta última doctrina, en [*a*] hay una relación *determinada* («aliqua determinata habitudo») entre los dos términos de los cuales se predica esta noción, que no puede aplicarse a Dios porque ninguna creatura tiene con Él una relación de tal naturaleza que por ésta se pueda determinar una perfección divina. No hay una distancia precisa entre las cosas finitas y el Dios infinito. En [*b*], en cambio, no se ve ninguna relación *determinada* entre las cosas que tienen algo en común por analogía. De ahí que de esta manera un predicado puede ser dicho analógicamente de Dios y de la creatura. Pues esto sucede de dos modos: en las cosas materiales no hay una verdadera

---

[11] «Similitudo est duplex: quaedam enim est per participationem eiusdem formae; et talis similitudo non est corporalium ad divina, ut obiectio probat. Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis quae consistit in eadem habitudine proportionum ut cum dicitur: sicut se habet octo ad quatuor, ita sex ad tria; et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem; et secundum talem similitudinem fit transsumptio ex corporalibus in divina: ut si Deus dicatur ignis ex hoc quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit vel aliquid huiusmodi».

[12] Cfr. B. MONTAGNES O. P., *op. cit.*, p. 73.

conveniencia entre Dios y las creaturas; entonces, los nombres dichos tanto de estas cosas cuanto de Dios son metáforas, como «león» o «pastor». Por otro lado, los nombres que no incluyen defecto en su definición y que no dependen de la materia en su ser, pueden ser predicados analógicamente de Dios y de las creaturas; así sucede con los términos «ente», «bueno» y otros semejantes.

La solución del *De veritate* q. 2 a. 11 se inspira en una máxima aristotélica: lo infinito y lo finito no pueden tener nada en común. Tomás evita la dificultad valiéndose de su teoría de la proporcionalidad. En su réplica a la primera dificultad nota que esta semejanza o conveniencia se dice de parte de las creaturas. No se dice que Dios sea semejante a sus creaturas, sino que las creaturas tienen una semejanza con Dios. Esta solución es novedosa con respecto al *Scriptum super libros Sententiarum*. La proporcionalidad de que habla el texto se advierte de hecho muy bien en ciertos atributos divinos, como la ciencia, la sabiduría, la providencia y la bondad[13]. Sin embargo, Santo Tomás no vuelve a adoptarla en las obras principales y posteriores que vamos a estudiar de inmediato. Resolverá la dificultad con la doctrina de la participación. Vayamos, pues, al examen de tres textos principales y casi contemporáneos que Tomás parece haber escrito en Italia entre 1260 y 1267.

En primer lugar, revisemos un pasaje de la *Suma contra los gentiles* I c. 34. Depués de haber excluido, en los capítulos anteriores, que aquello que se dice de Dios y de las creaturas, se predique unívoca o equívocamente, Santo Tomás nota que estos atributos expresan una cierta conveniencia entre las creaturas y el Creador, dejando intacta, empero, su diversidad. Por eso se dicen por analogía. Ahora la predicación analógica es doble: [*a*] varias cosas tienen relación con otra; por ejemplo, con respecto a la salud del animal, se dice que éste es sano en cuanto sujeto de la salud, el medicamento como aquello que la produce, la alimentación como aquel lo que la conserva, etc.; [*a*] otra forma de analogía se da cuando la relación de dos cosas con algo distinto no las relaciona con algo que está fuera de ellas, sino que se refiere a alguna de ambas cosas; así, por ejemplo, «ente» se dice de la substancia y del accidente en cuanto el accidente tiene una relación con la substancia (la substancia y el accidente no se refieren a una tercera cosa fuera de ellos mismos).

Ahora bien, los nombres que se dicen de Dios y de las criaturas no son predicados según [*a*], ya que en tal caso haría falta poner algo anterior a Dios, sino según [*b*]. ¿Qué quiere Tomás decir con la frase «oporteret enim aliquid Deo ponere prius»? En las cuestiones *De potentia* q. 7 a. 7, el segundo de los tres textos que estamos rememorando, Tomás escribe que «en el primer modo de predicación necesariamente hay algo anterior a las dos cosas[14], al cual las ambas se refieren»[15]. Me parece que esta frase es significante: la cuestión radica en el término «ente», que se dice de dos accidentes —la cantidad y la cualidad— con respecto a la substancia. En cuanto al segundo modo

---

[13] Cfr. *De verit.* q. 23 a. 7 ad 9um: «Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae sibi competunt, ita creatura ad sibi propria».

[14] De las cuales un término se dice analógicamente.

[15] «In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus ad quod ambo respectum habent».

de analogía, Santo Tomás cita como ejemplo el término «ente», que se dice de la substancia y la cantidad. En la *Suma de teología* I q. 13 a. 5, Tomás utiliza en dos oportunidades el término «sano»: [*a*] en cuanto «sano» es predicado de varias cosas que se refieren a la salud; y [*b*] en cuanto se dice de la medicina y de la salud. A primera vista, parece prestarse a confusión proponer el mismo término («sano» o «ente») para ilustrar dos modos de analogía. Pero, de hecho, este modo de proceder muestra perfectamente la prioridad de lo que llamo «la situación ontológica» desde el punto de vista en que se encuentra la persona que habla. Si uno considera la relación entre la substancia y uno u otro de sus accidentes, predica el término «ente»" de ambos según el segundo modo de analogía; pero cuando luego compara la manera en que algunos accidentes son llamados «entes» (gracias al hecho de que se refieren a la substancia), entonces puede observar que aquí Tomás emplea el primer modo de analogía. El cambio de un modo a otro tiene lugar en virtud de que se están considerando dos situaciones ontológicas diferentes. La facilidad con la cual se pasa al uso analógico de un término es confirmada por el mismo Tomás, por cuanto repetidas veces escribe que, para el lógico, «substancia» es un término unívoco, mientras el metafísico, por su parte, emplea este término analógicamente.

La misma doctrina viene propuesta en la *Suma de teología*I q. 13 a. 5: «[La analogía] en los nombres se presenta de doble manera. [*a*] O porque muchos guardan proporción a [algo] uno, como *sano* se dice tanto de la medicina como de la orina, ya que ambos guardan relación y proporción a la salud del animal: la orina como signo y la medicina como causa. [b] O porque uno guarda proporción con otro, como *sano* se dice de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal. De este modo, algunos nombres son dados a Dios y a las creaturas analógicamente y no simplemente de forma equívoca ni unívoca» (traducción BAC).

Conviene hacer dos observaciones con respecto a estos tres textos recién reseñados:

[*a*] Es necesario poner de relieve la base ontológica de la predicación analógica de los términos utilizados con respecto a las creaturas y a Dios. En las cuestiones *De potentia* q. 7 a. 5, Tomás consagra una discusión detallada al fundamento de la predicación de ciertos términos aplicados a Dios. El principio fundamental por el cual podemos predicar de Dios ciertos atributos reside en que la forma de lo producido debe estar de alguna manera en el agente. Si el efecto no llega al nivel de la fuerza y del contenido del agente, la forma producida no estará según el mismo contenido esencial en el agente y en su efecto, sino que se encontrará en el agente de un modo superior. Ahora bien, ningún efecto iguala a la virtud del primer agente, Dios. Si así no fuera, de Dios no procedería más que un solo efecto. De hecho, las creaturas son muchas y variadas, pero tienen una semejanza con la única y simple esencia divina. Nuestro intelecto es asimilado a lo que conoce por medio del concepto de eso mismo que conoce[16]. Cuan-

[16] Tomás utiliza la palabra *species*, indicando así la autocomunicación de las cosas al intelecto (por la mediación de los sentidos). Dado que el mundo recibe su ser de Dios, Tomás pudo escribir: «Unde oportet quod illa quae intellectus, harum specierum perfectionibus informatus, de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant».

do en una proposición se atribuye a una cierta cosa esta forma concebida, tal forma está realmente presente en la cosa a la cual se asimila el intelecto mediante dicho concepto. Por eso, si el intelecto, informado por las perfecciones expresadas por los conceptos, atribuye estas perfecciones a Dios, es menester que éstas existan realmente en Él, porque esos conceptos corresponden a cada una de aquellas perfecciones en cuanto Dios es el ser con quien todas las cosas guardan alguna semejanza.

[*b*] Una segunda observación concierne a la aparente desaparición de la analogía de proporcionalidad en la descripción de los modos de la analogía llevada a cabo por Santo Tomás a partir de un cierto momento de su carrera científica, y, sobre todo, de la predicación analógica de algunos términos dichos de las criaturas y aplicados a Dios. En la doctrina tomista definitiva de la analogía del ente, desaparece la analogía de proporcionalidad que prevalece en el *De veritate*. Esta desaparición es sorprendente: inicialmente, la analogía significa la comparación o la identidad de proporciones: *a* es a *b* lo que *c* es a *d*. ¿Cuál podría ser la razón de esta desaparición aparente? En la proporcionalidad matemática, ninguna de las proporciones tiene de por sí ninguna prioridad. En la analogía del lenguaje no sucede lo mismo: aquí siempre se utiliza un término primero para indicar una cosa particular, como la visión del ojo, la verdad de una afirmación o el ser de la sustancia. Si se la emplea después de una alusión a algo distinto, esto es para indicar lo que se refiere a esta cosa distinta[17], o una cosa semejante. Además, por sí misma, la proporcionalidad no dice absolutamente nada sobre la naturaleza de las dos cosas de las cuales se predica una cierta relación.

En el texto del *De veritate* que hemos discutido más arriba, Santo Tomás observa que en la analogía de proporcionalidad no hay una proporción determinada entre las cosas de las cuales se predica analógicamente un término común[18]. Por eso se puede utilizar este modo de analogía para predicar un atributo de Dios y de las creaturas. ¿Existe algo de esta proporcionalidad en los tres textos sobre la atribución analógica de ciertos términos a Dios y a las creaturas? Parece que no, porque en ellos se insiste más bien en una relación de causalidad eficiente, o (en cuanto a la substancia y a sus accidentes) en una relación del sujeto que actúa como sustento de estos accidentes con una determinación suya accidental. Empero, lo más significativo es que estos tres textos insisten en la semejanza ontológica y la afinidad entre Dios y las creaturas, aunque subrayen la trascendencia divina.

Esta nueva división de la analogía se encuentra en los tres textos citados, que son muy semejantes entre sí. Lo importante es que, obviamente, se trata de la presentación definitiva de la predicación de términos análogos. En estos pasajes, Tomás pone de relieve cada vez más la total prioridad de la situación ontológica. Quiero decir que primero determina cuál es la relación ontológica entre el mundo y el Creador, o entre la substancia y los accidentes, entre la salud y las cosas que se dicen sanas, para considerar luego cómo hay que hablar de Dios a partir de la creación. En segundo lugar, ad-

---

[17] Cfr. *De poten.* q. 7 a. 7; *Summ. theol.* I q. 13 a. 5.

[18] *De verit.* q. 2 a. 11: «Sed in alio modo analogiae [scil. duorum ad invicem proportionum [... quae est convenientia proportionalitatis], nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune».

virtamos que, en los dos últimos textos, Tomás utiliza el mismo término («sano» o «ente») en cada uno de ambos tipos de analogía. Esto confirma que, en principio, ningún término es análogo; hacemos análogos ciertos términos nosotros. Muestra igualmente la enorme sutilidad de los procesos de nuestra inteligencia: el intelecto busca unidad y relaciones; es acorde a su naturaleza reducir al máximo a un cierto orden las cosas diversas. El intelecto obra esto con tanta facilidad y rapidez, que el modo con que procede se sustrae a una reflexión superficial.

LA REFERENCIA A UN *PRIMVM ANALOGATVM*

En la *Summa theologiae* I q. 13 a. 6, Tomás escribe que «en todos los nombres que se dicen analógicamente de muchas cosas, es necesario que todos sean dichos respecto a una; por eso ésta debe ser puesta en la definición de todas». No es éste el único texto donde el Aquinate lo afirma. La cuestión es saber si Tomás habla de todos los modos de la analogía o solamente de la analogía de atribución, como piensa S. Ramírez[19]. Lo deduce del hecho de que, en su ejemplo, Santo Tomás habla de la salud del animal y recién después de la medicina y de la orina sana, signo de la salud. Este ejemplo pertenece a uno de los dos modos de la analogía mencionados en el artículo 5.

Sin embargo, cuando uno considera el problema desde un punto de vista ontológico, resulta difícil aceptar la conclusión de Ramírez. Como lo ha notado Cayetano, inicialmente no hay conceptos análogos, sino solamente conceptos unívocos de «sano», «ente real», «tranquilidad», etc.[20]. Desde luego, estos conceptos unívocos son el punto de referencia básico con respecto al cual se extiende la significación inicial para poder abarcar lo que tiene una relación con ella o un orden a ella. Es posible que en una estricta proporcionalidad matemática no haya un término primero. Pero el lenguaje no es una matemática: formamos las palabras para expresar los conceptos que recibimos de las cosas. Por eso, el uso de términos análogos en la así llamada *analogía de proporcionalidad* nunca refleja una mera proporcionalidad, porque siempre hay una cosa de la cual un término se dice con anterioridad y en un sentido más propio. Parece que este dato habría contribuido, a mi juicio, al abandono de la «analogía de proporcionalidad» en las obras posteriores del Aquinate[21].

EL PROBLEMA DE JUAN DUNS ESCOTO

Escoto argumenta que no conoceríamos realmente a Dios si nuestros conceptos no conservaran el mismo sentido cuando los atribuimos a Dios y cuando son predicados de las creaturas. Por ejemplo, el concepto de ente es neutro con respecto a su mo-

---

[19] Cfr. S. M. RAMÍREZ O. P., *op. cit.*, t. IV, p. 1696.

[20] Cfr. *De nominum analogia*, c. 11 (Zammit, p. 87ss.).

[21] Nos permitimos observar que Ramírez no parece tan seguro de su tesis, pues escribe: «Hay que atenerse a la sentencia de Cayetano como la más verdadera y la más segura según la mente de Santo Tomás» (*Op. cit*, t. IV, p. 1702).

do finito y a su modo infinito. Si no tuviéramos un solo concepto de ente, una ciencia del ente no sería posible. Además, ¿de dónde obtendríamos un segundo concepto análogo de la sabiduría divina, visto que todos nuestros conceptos nos vienen de las imágenes de la fantasía?[22].

Escoto considera el ente abstrayéndolo de sus relizaciones individuales. Pero en el siglo XV Capreolo solucionó la cuestión de la univocidad o la analogía del ente admitiendo que el concepto de ente es común a Dios y a los diez predicamentos, si se toma el concepto que el intelecto forma en sí cuando concibe lo que es «ente». Mas hablando del concepto *obietale* («conceptus obiectalis quod obiicitur intellectui formanti dictam conceptionem»), puede ser uno por atribución o poseer la unidad de un género o una especie. El ente predicado de Dios y de las creaturas es uno por atribución[23]. En este punto, Cayetano parece seguir a Capréolo, pues sostiene que hay un solo concepto que representa diversas cosas[24]. De hecho, la posición de Escoto ha ejercido una cierta influencia sobre Cayetano y otros autores.

¿Qué pensar de la crítica de Escoto? Antes conviene aclarar los términos del problema. Santo Tomás distingue entre *res significata, modus significandi, ratio propria* y *ratio communis*. Los términos análogos, por supuesto, significan la misma *res significata*. Hablando de un camión militar, *militar* significa algo que tiene que ver con soldados; *visión*, dicha del intelecto, significa un conocimiento inmediato por intuición. Sin embargo, esta constatación no es más que un primer paso. Más importante para mostrar la diferencia con la posición de Escoto es el hecho de que Tomás no habla de *nombres* análogos, sino de *predicación* análoga, es decir, la analogía sólo se da en afirmaciones o juicios. Cuando predicamos *visión* del intelecto, «sabemos» que no es la misma visión que aquélla de los ojos: en sí, es un acto del espíritu, que tiene su propia naturaleza (*ratio propria*) y su propio modo de significar[25]. De ahí que la palabra *visión*, dicha del intelecto, tiene parcialmente el mismo contenido esencial (*ratio*) que cuando se la predica de la visión del ojo; pero esta *ratio* es también parcialmente distinta. Otro ejemplo: una cualidad (e. gr., el color) es un ente que posee su propia esencia y su propio modo de «ser real»; significa «algo que determina formalmente la substancia». Se llama *ente*, del mismo modo como la cantidad es un ente; pero de una manera distinta: el nombre *ente* (lo que existe) significa diversas formas de ser real. Santo Tomás explica este doble contenido esencial (*ratio*): «En los atributos que se dicen del modo predicho [es decir, analógicamente], el mismo nombre es predicado

---

[22] Cfr. *Ordinatio* I dist. 3 p. 1 q. 1-2 nn. 20-39 (*Opera omnia*, ed. Vaticana, t. III, p. 12ss.).

[23] Cfr. *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis. In I Sent.* dist. 2 q. 1 a. 4 (ed. C. Paban O. P. et Th. Pègues O. P., Turonibus 1900-1908, t. 1, p.114).

[24] *In De ente et essentia*, n. 14, Taurini 1934, p. 26. Véase el excelente ensayo de R. MCINERNY, «Scotus and Univocity», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis*, Romae1968, t. II, pp. 115-126.

[25] Ramírez acepta esta conclusión con respecto a la analogía de atribución: «Si ergo loquamur de analogis analogia attributionis, dicendum est ea simul habere plures et unum conceptum formalem (unumquodque habet suam propriam definitionem)» (*Op. cit.*, t. II, p.737). No hay razón para limitar lo dicho a un solo modo de analogía. En el texto del comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles, Santo Tomás no acude a esta restricción. Y para ello tenía sus razones.

de cosas diversas según una *ratio* en parte la misma, en parte diversa. Es diversa con respecto a los diversos modos de relación; es la misma con respecto al término de la relación: ser una manifestación [de la salud, como la orina] y ser productor [de salud] es diverso. Pero la salud es una. Por eso esta clase de términos son llamados análogos, porque tienen un orden a un realidad primera. Y lo mismo vale para la multiplicidad [de los sentidos] de ente»[26].

En la predicación intervienen estas relaciones diversas y el concepto complejo en el cual termina el juicio es diferente del concepto inicial de ente, que es «adaptado» a la situación nueva en que lo ponemos. Gilson lo ha visto notando que Escoto se queda al nivel del concepto, mientras según Tomás la analogía acece en los juicios[27]. Según Escoto, el orden lógico es decisivo y preponderante. En la posición de Escoto existe el peligro de que uno someta a Dios a un concepto humano. Esta tendencia se manifestó fuertemente en la filosofía de la Edad Moderna. Según Santo Tomás, en cambio, nuestros conceptos se desarrollan junto con nuestro conocimiento del mundo. La ciencia y la sabiduría no son una simple suma de conocimientos, adicionados los unos a los otros, sino un saber más profundo u orgánicamente estructurado.

Esta conclusión confirma lo que hemos dicho antes, a saber: cuando empleamos un término en una situación ontológica diferente de aquella situación en la cual se lo utiliza primariamente, nosotros hacemos que este término llegue a ser análogo. Ramírez, en cambio, no parece tan seguro en su explicación, porque dice que en este tipo de analogía los términos análogos tienen al mismo tiempo un concepto y varios conceptos, lo cual es difícil de adimitir. Más bien, el término que se dice analógicamente tiene un solo concepto en el interior de la proposición mediante la cual es atribuido a un sujeto. Por ejemplo, en la frase «el color es un ente», *ente* significa que el color es algo real, en su manera particular de ser. Hemos tomado el concepto de ente, lo hemos reducido a un solo modo de ser real, o sea, como determinación cualitativa de un sujeto; pero el término conserva una cierta semejanza en su significación [lo que es real] con *ente* predicado de otros predicamentos y de la misma sustancia. Si ponemos la analogía *dentro de una proposición*, no hay razón para hablar de una pluralidad de conceptos. Esta presentación de la analogía se defiende solamente en una perspectiva

---

[26] *In XI Metaph.*, lect. 3, n. 2197. Ramírez (*op. cit.*, t. II, p. 740) escribe que el concepto es al mismo tiempo uno y múltiple. Me parece mejor de hablar de un fondo que permanece uno, y de relaciones distintas que se sobreponen o añaden cada vez a este fondo común. Juan de Santo Tomás sostiene que en la analogía de atribución no hay un solo concepto común, porque el mismo contenido conceptual no se encuentra en cada uno de los analogados. No hay más que una *unitas ordinis*. Acepta, en cambio, un concepto para los atributos que se dicen con analogía de proporcionalidad (cfr. *Cursus philosophicus thomisticus. Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, q. 13 a. 5, ed. B. Reiser O. S. B., Taurini 1930). Lo mismo Cayetano (cfr. *De nominum analogia*, c. 2, n.15: un solo nombre, pero más conceptos). El hecho de que los dos comentadores de Santo Tomás exceptúen la pluralidad de conceptos en la analogía dicha de proporcionalidad es porque se fijan en la presupuesta igualdad de dos proporciones (el ojo a un objeto visible, el intelecto a lo inteligible), mientras ontológicamente hay una diferencia esencial. ¿Cómo la *ratio* de sabiduría, dicha de Dios y dicha del hombre, podría ser una?

[27] Cfr. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, p. 101.

lógica, cuando después del uso analógico, en varias proposiciones, de un término como *ente*, uno forma un concepto híbrido en el cual combina los diversos sentidos. Pero tal concepto pertenece al orden lógico: es un ente de razón (*ens rationis*).

LA ANALOGÍA DEL ENTE

Una de las cuestiones tradicionalmente disputadas es la que concierne a la analogía del ser. Se trata de determinar según qué tipo de predicación análoga el término *ente* se dice de todas las cosas. Se sabe que Aristóteles no llamaba «analogía» el hecho de que *ente* se diga en muchos sentidos distintos, sino que reservó la calificación de «análogo» para indicar relaciones de proporcionalidad: así, lo que el barro es a la forma que le da el alfarero, la materia prima es a la forma substancial; *causa* se dice de la relación del agente a su efecto como así también de la relación del fin a aquello que es atraído por él. Para describir la analogía del ente, que no llama *analogía*, Aristóteles se refiere al uso de «sano» con referencia a la salud. Solamente en la época de los comentaristas también el modo de predicación con referencia a un término empezó a ser llamado *analogía*[28]. En obras posteriores a su *De ente et essentia,* Santo Tomás aceptó esta manera de hablar de la «analogía» del ente.

Ahora bien, la teoría que ha prevalecido tradicionalmente entre los tomistas dividía la analogía en analogía de proporcionalidad y analogía de proporción —generalmente llamada *de atribución*—. ¿Dónde hay que situar, pues, la analogía del ente? Cayetano considera que se trata de la analogía de proporcionalidad. Para ello, puede alegar un pasaje de *In III Sententiarum* donde el Aquinate escribe que aquello que la substancia es al ser que le es debido, lo es también la cualidad al ser que conviene a su clase[29]. Tomás parece decir lo mismo en *In V Metaphysicorum,* lect. 12, n. 916, donde observa que la cantidad y la cualidad convienen en el ente.

Sin embargo, la analogía de proporcionalidad no expesa adecuadamente la analogía en la predicación del ente. Primariamente y en su sentido pleno, el ente se dice de la substancia que solamente y sin más es lo que existe. Cuando empezamos a distinguir entre la sustancia y los accidentes, reconocemos el modo de ser propio de estos últimos. Comprendemos que los accidentes inhieren en la sustancia y dependen de ella como de su sujeto. Esta relación es mucho más fundamental que la proporcionalidad de la cual estabamos hablando[30]. Cuando ahondamos en la analogía de proporcionalidad llegamos a un conocimiento más preciso de la relación entre la substancia y sus accidentes. Luego, cuando, en una fase ulterior de nuestra investigación metafísica, hemos concluido que Dios es el ser mismo subsistente por sí, hace falta revisar nuestro concepto de ente: el ser debe ser atribuido a Dios de una manera del todo única

---

[28] Así, Averroes en su *Comentario sobre la Metafísica* IV.

[29] *In III Sent.* dist. 1 q. 1 a. 1: «... quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generi conveniens».

[30] Véase *In VII Metaph.*, lect. 4, n. 1334: «Propter hoc enim quod omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantia, ideo modus entitatis substantiae, scilicet esse quid, participatur secundum quamdam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis».

que trascienda todos los demás modos del ser. Todos los entes participan del ser divino.

De todo esto inferimos que la analogía del ente no es adecuadamente expresada por la proprocionalidad. Cuando *ente*, *bueno* y otros términos similares son dichos de accidentes, incluyen de hecho una referencia a la substancia. Además, todas las cosas, de las cuales es predicado *ente*, dependen en su ser del ser de Dios que participan. Podemos añadir que la comparación de la predicación análoga de *ente* con la de *sano* no se conserva en las obras posteriores de Santo Tomás: entre la substancia y sus accidentes hay una relación intrínseca, que no es el caso cuando se trata del alimento, de la orina o de la salud. En el caso del ente, el punto de referencia no es la causa eficiente o el fin, como era el caso de *sano*, sino el sujeto[31].

ANALOGIA ENTIS Y *ANALOGIA FIDEI*

La crítica del teólogo protestante Karl Barth con respecto a lo que él llama la *analogia entis* es bien conocida. Deseo mencionarla en este contexto porque puede aclarar algo más lo que he dicho sobre la doctrina de Santo Tomás. Se sabe que Barth ha considerado la expresión *analogia entis* como una «invención del Anticristo», pero hay que ver qué entiende por estas palabras. Quiero hacer notar que Santo Tomás no utiliza esta expresión —*analogia entis*—, lo cual parece lógico a la luz de lo que hemos expuesto páginas más arriba. Todo parece indicar que la expresión *analogia entis* se remonta a Suárez. Barth, por su lado, no concocía bien la doctrina del Aquinate en torno de la analogía.

Ante todo, consideremos qué significa esta expresión —*analogia entis*—; luego, consignemos el objeto de las críticas que Barth le ha dirigido y cuál debe ser nuestra respuesta a ellas. Tal vez Suárez haya sido el primero en haber empleado el término complejo *analogia entis*; pero Barth combate la significación que le ha atribuido el autor alemán Erich Przywara. Para Przywara, *analogia entis* es un término complejo que, diríamos, quiere expresar un concepto confuso que significa diversas relaciones entre Dios y las creaturas —y no solo las diversas relaciones metafísicas, sino también la historia de estas relaciones en la vida religiosa y cultural—. Así, la *analogia entis* es una manera de pensar, un esfuerzo del hombre para expresar la relación entre Dios y las creaturas. Por tanto, es un paso del hombre hacia Dios,un paso en el cual la libertad ocupa un puesto central en un afán libre por el cual el hombre reconoce a Dios, su Creador.

Przywara piensa que la metafísica clásica enseña una doctrina sobre Dios totalmente ajena al pensamiento moderno. Hay que sustituirla por la teoría del movimiento hacia una transcendencia, característico del hombre: la esencia humana viene de Dios y es ordenada a Dios. La tensión de la *analogia entis* es la tensión entre Dios en nosotros mismos, permaneciendo Dios por encima de nosotros. Toda afirmación con respecto al ser del mundo es una afirmación sobre Dios, el fundamento y la fuente del

---

[31] Cfr. *In IV Metaph.*, lect. 1, n. 539.

ser de las creaturas. El metafísico debe hacer explícito lo que está presente de forma oculta en los hombres[32].

Desde luego, la teoría de Przywara depende de una antropología particular, que muestra una cierta similitud con algunos aspectos del pensamiento hegeliano. La *analogia entis* es una manera de concebir la relación entre Dios y el mundo, en cuyo centro está el hombre; la *analogia entis* abraza así todos los seres en cuanto están abiertos a Dios[33]. Se ve, pues, que la problemática de que trata Przywara no es la misma de Tomás. Karl Barth, por su parte, se opuso a la apertura del hombre a Dios vindicada por el jesuita alemán y la ha atribuoydo a toda la teología católica. El hombre natural está más bien cerrado respecto a Dios. Según Barth, no conocemos la relación entre Dios y el mundo, a no ser por la revelación divina. La revelación nos enseña igualmente que, si hay una analogía entre Dios y el mundo, ésta difiere totalmente de todas las analogías naturales. Según Barth, no es posible atribuir a Dios ninguna perfección de las creaturas, como no sea que Dios mismo nos la haya revelado como una perfección suya. Dios es indivisible: no se puede decir que, bajo un aspecto las criaturas se le parecen y bajo otro no.

No es posible para el hombre extender su lenguaje teológico al punto de abarcar también a Dios. Incluso en el caso de que nuestras palabras reciban su contenido de Dios (por revelación) no podemos hablar de Él, salvo de una manera velada e indirecta[34]. Siendo creaturas y pecadores no podemos hablar de Dios, si Dios no da a nuestras palabras el poder que les falta para referirse a Él. Nuestros términos se dejan aplicar a Dios sólo cuándo y cómo Él se manifiesta revelándose a sí mismo. La *analogia entis* debe ser reemplazada por algo que Barth llama *analogia fidei*. El concepto de ente no es más que un concepto, es decir un esquema de orden, con el cual el hombre piensa poder comprender a Dios y a las creaturas[35].

La posición de Barth, acarrea considerables dificultades. ¿Debemos suponer que la elección de ciertos conceptos humanos, por parte de Dios, para expresar realidades de su ser divino, es totalmente arbitraria, o hay un fundamento en ellas para esta predicación? La primera solución parece aberrante, la segunda nos plantea la cuestión de si no hay nada en el lenguaje natural que nos permita decir algo sobre Dios. Según Barth, es imposible formar conceptos análogos de Dios mediante la razón natural. Dios está más allá de todo lo que podemos concebir; los conceptos que los filósofos han formado para hablar de Dios son instrumentos del poder humano, mas nada dicen de Dios. Así, [*a*] no somos semejantes a Dios; nada en nosotros se parece a Dios; [*b*] llegamos a ser los dueños de lo que podemos aprehender; somos superiores a aquello que delimitamos a través del pensamiento; y [*c*] constituimos una unidad con lo que conocemos; pero semejante unidad no existe entre el hombre natural y Dios.

---

[32] Cfr. J. TERÁN DUTARI, «Die Geschichte des Terminus "analogia entis"und das Werk Erich Przywaras»: *Philosophisches Jahrbuch* LXXVII (1970) 163-179.

[33] Cfr. E. PRZYWARA S. I., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München-Berlin 1926, p. 53.

[34] Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, II/1, Zürich 1940, pp. 227-234.

[35] Cfr. K. BARTH, *op. cit.*, III 90; VI 413; VII 115.

La actitud de Barth es suficientemente conocida. Sería superfluo elaborarla aún más. Conviene apuntar, sin embargo, que la epistemología de Barth parece cercana a la de Kant[36]. Ahora bien, según Kant, conocer es un proceso activo, en el sentido de que es el hombre quien determina en gran parte el contenido de su pensamiento; se puede casi decir que pensar ciertos conceptos es crearlos, y, con ello, dominarlos. En contra, para Tomás el conocimiento es una asimilación del intelecto a aquello que conoce[37]. No es el hombre quien establece su poder sobre Dios cuando busca conocerle, sino es más bien Dios quien extiende su dominio a la vida intelectual del hombre.

Además de rechazar todo conocimiento natural de Dios y, por tanto, la teología natural, Barth combate la *analogia entis*. Hay que notar que la así llamada *analogia entis*, tal como la ha concebido Przywara y la ha criticado Barth, no tiene nada que ver con la doctrina de Santo Tomás. Es tan evidente que el Aquinate no asigna al conocimiento natural del hombre ningún poder sobre Dios, que no se entiende cómo es que Barth no lo haya percibido. Según Barth, no se puede emplear la noción de ente para significar a Dios y a las creaturas: si se lo empleara en tal sentido, la coexistencia de las creaturas con Dios sería un hecho con prioridad total[38]. Es deplorable que Barth no haya leído los textos donde Santo Tomás excluye una cierta predicación analógica de Dios y de las creaturas, porque, si la hubiera, haría falta poner algo anterior al mismo Dios[39]. Barth ha luchado más bien contra una *analogia entis* suareziana[40].

En el tomo tercero de su *Dogmática*, Barth parece aceptar un cierto conocimiento de Dios a través del uso de la razón natural, aunque mantiene la condena de la teología filosófica. Según Henri Bouillard, Barth aceptaría la analogía de atribución extrínseca[41]. Sin embargo, Barth no vacila en rechazar la definción del Concilio Vaticano I, a saber: que Dios puede ser conocido como el principio y el fin de todas las cosas, mediante la razón natural del hombre, a partir de las criaturas. Desear conocer a Dios directamente, es creer en la justificación por las obras. Parece que Barth, con el pasar de los años, habría hecho menos radical este rechazo de la teología natural.

EL USO DE LA ANALOGÍA EN LA FILOSOFÍA Y EN LA TEOLOGÍA

La analogía es un instrumento de descubrimiento. Platón se sirve de la comparación o analogía de los diferentes modos de conocer con los segmentos de una línea recta dividida proporcionalmente. En sus obras se encuentran varias otras analogías,

---

[36] Véase H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, París 1969, pp. 208ss.

[37] *De verit.* q. 10 a. 7: «Omne cognoscens inquantum huiusmodi assimilatur cognito». Pero el hecho de que el objeto adopte el modo de ser del intelecto no significa un dominio del hombre sobre lo que conoce.

[38] Cfr. K. BARTH, *op. cit.*, VI 219 y 390.

[39] Cfr. *Summ. C. Gent* I 34: «...oporteret enim aliquid Deo ponere prius».

[40] Nuestras conclusiones concuerdan con las expuestas por M. E. SACCHI, «Analogia entis. Analogia fidei. Tomás de Aquino y Karl Barth»: *Burgense* XXIV (1993) 551-558.

[41] Cfr. H. BOUILLARD S. I., *Karl Barth*, t. III, Paris 1957, p. 195.

como la explicación de los elementos con la ayuda de figuras estereométricas. Aristóteles utiliza la analogía de la biología comparada. Kepler aplica la figura de la elipsis a la órbita de los planetas. En física, la analogía clásica es aquélla de las ondas sonoras, de las ondas de la luz y de las ondas magnéticas. Otra analogía es la comparación del núcleo de los átomos y de sus electrones con nuestro sistema solar. Parece que muchos fenómeno del mundo físico poseen una unidad analógica. Efectivamente, nuestro intelecto busca una cierta identidad o semejanza en el seno de la diversidad.

Una de las tareas más importantes de los naturalistas es describir y distinguir las innumerables especies animales y vegetales. No obstante, tal clasificación presupone una comparación. Se sabía que las glándulas exócrinas producen una secreción. Por analogía, se ha concluido que las glándulas endocrinas obran otro tanto. Los procesos biológicos fundamentales —la asimilación, la respiración, la división celular, el crecimiento, etc— se encuentran en todos los vivientes, aunque sea de manera análoga.

En la narración de acontecimientos históricos la comparación con otros sucesos semejantes facilita su conocimiento. Se puede pensar en la descripción clásica de lo que es una guerra con el relato que Tucídides ha efectuado en su *Guerra del Peloponeso*. También se puede apreciar una cierta analogía en las comparaciones biográficas que hallamos en las *Vidas paralelas* de Plutarco.

Ya he mencionado el recurso a la analogía en la filosofía de la naturaleza; por ejemplo, en la explicación de la materia prim y en la aplicación del concepto de medida. «Movimiento» se dice analógicamente, como igualmente lo atestiguan los casos de «acción», «facultad», «conocimiento», «apetito», «alma», «intelecto», etc. Si pasamos a la metafísica, la predicación analógica tiene un papel todavía más importante. La metafísica se distingue por el metodo de resolución (*modus resolutionis*), que es la reducción de los efectos a sus causas y, algo que ahora nos interesa a nosotros, la reducción de lo menos universal a lo más universal. Así, todos los seres se encuentran en el concepto «ente» y todas las formas de «posibilidad», «poder"», etc., son significadas analógicamente por el concepto de *potentia*. Por otra parte, ya hemos mencionado el recurso a la analogía en la teología natural.

En un texto muy conocido de la *Expositio in Boethii De Trinitate* q. 2 a. 3, el Aquinate escribe que el papel de la filosofía en la sagrada doctrina es triple: demostrar los preámbulos de la fe, hacer conocer por ciertas semejanzas los dogmas de la fe y oponerse a aquello que se dice contra la fe. Tomás se refiere a San Agustín, quien empleaba muchas analogías para manifestar la doctrina de la Trinidad. En efecto, Tomás observa que una referencia a la naturaleza se impone para aclarar muchas cosas[42]. Sobran los ejemplos en la *Suma de teología*. Para dirigirse hacia Dios al nivel sobrenatural, el intelecto debe imbuirse de un conjunto de principios como también le sucede al nivel natural. Esto lo hace en nosotros la virtud de la fe[43]. Lo mismo vale para la esperanza, que nos da la confianza de poder alcanzar a Dios[44]. Se sabe, por fin, cómo

---

[42] Cfr. *Summ. theol.* I q. 99 a. 1.

[43] *Summ. theol.* II-II q. 1 a. 7: «Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur».

[44] Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 17 a. 1.

Tomás ha descrito la naturaleza de la caridad sobrenatural por medio de una analogía con la amistad[45].

La necesidad de la gracia sanctificante se explica por analogía con la vida natural: así como las facultades están enraizadas en la esencia del alma, así las virtudes sobrenaturales necesitan una base: la santificación y la divinización del alma por la gracia[46]. Huelga recordar la explicación de la función de cada uno de los sacramentos individualmente considerados con la ayuda de analogías con la vida natural del hombre[47].

Para explicar la conveniencia de la Encarnación, Tomás recurre al principio siguiente del orden natural: «Conviene a una cosa lo que está de acuerdo con su naturaleza. Puesto que la naturaleza de Dios es la bondad misma, conviene que Él se comunique». Muy conocido es igualmente el principio aplicado en la *Suma contra los gentiles* IV c. 11: «A medida que una naturaleza es más noble, aquello que procede de ella le está más íntimamente unido»; principio al cual se suele acudir para ilustrar algo de la generación del Hijo en el seno del Padre Eterno. Finalmente, hay un recurso extenso a analogías con la naturaleza en las exposiciones escatológicas. Las referencias a la naturaleza, en particular a la naturaleza humana, muestran que la gracia no es algo totalmente ajeno al hombre, sino que se cumple de una manera estupenda según los deseos y aspiraciones más profundos de su corazón.

De las predichas explicaciones resulta que la predicación analógica ocupa un lugar central en el pensamiento de Tomás de Aquino, quien ha logrado desarrollar una doctrina original y equilibrada de la analogía que se aplica a las varias ciencias teoréticas y sobre todo a la Sagrada Teología.

LEO J. ELDERS S. V. D.

Seminario de Rolduc.

---

[45] Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 23 a. 1.
[46] Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 110 a. 1.
[47] Cfr. *Summ. theol.* III q. 65 a. 1.